L'acte d'être est-il chez Thomas d'Aquin une notion philosophique ou théologique ?

Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p.

Barcelone, 2026

L'acte d'être est-il une notion philosophique ou théologique ? La question semble inutile, dès lors que Thomas d'Aquin lui-même ne prend pas le soin de la répartir. C'est assez habituel chez lui, et nous aurions tort de classer sa pensée dans des catégories qui doivent finalement plus à Descartes qu'au Moyen Âge, tant chez ce dernier les deux disciplines sont devenues étanches. Thomas lui-même nomme peu le caractère des mots. Par exemple, il ne dit pas si la substance est de type métaphysique, sauf par comparaison avec la physique. Cela va de soi, dans le contexte. Il ne dit pas non plus que l'acte d'être relève de la doctrine sacrée. Il faut être attentif à cet aspect des choses, ce n'est certainement pas une distraction de la part de Thomas, c'est une volonté de sobriété, peut-être davantage.

Pourtant, il s'agit d'autre chose que de classement. L'acte d'être peut-il se découvrir en philosophie, ou bien doit-il son identification au double traité de la simplicité divine et de la création ? Derrière la question que l'on pose à Thomas, se profilent les questions que nous nous posons nous-mêmes, qui venons après lui. D'un côté, ce sont des questions d'érudition, clefs de toute compréhension de Thomas, sans laquelle il n'est qu'un instrument de récupération, mais aussi questions spéculatives, si après Thomas et du fait même de le connaître, nous sommes légitimés à nous réclamer de lui pour élargir les frontières de la métaphysique, frontières dont il faut avouer qu'elles sont tout de même étroites. Est-il possible, est-il souhaitable, de construire une partie de la métaphysique, sinon à partir du seul acte d'être, ou moins autour de lui ? Il faut reconnaître que dans le *Commentaire de la Métaphysique*, l'acte d'être est présent, mais pas très souvent.

En d'autres termes, peut-on au nom de Thomas d'Aquin disposer le processus de la métaphysique en vue de l'acte d'être, et même à partir de lui ? Dans cette hypothèse, il va sans dire que le processus est celui qui va de ce qui se constate à ce qui s'infère, des étants à leur acte d'être, et a fortiori, en fin de parcours, à Dieu qui est l'Être même subsistant. Voilà un

merveilleux traité de métaphysique mis à notre portée, d'autant plus séduisant qu'il concilie l'ancien et le nouveau, les anciens traités naguère dits d'ontologie (qui se présentaient de surcroît de façon déductive, à partir du supposé concept d'étant, lequel concept était une essence, en fait univoque, dont il s'agissait de déployer le contenu intelligible), et le souci plus récent d'appuyer toute étude de Thomas sur Thomas lui-même, lequel ne présente ni traité déductif, ni concept d'étant fournisseur d'autres essences.

Au contraire, faut-il prendre acte de la façon dont les choses se présentent chez Thomas, à savoir l'incrustation de la mention de l'être des étants ou de celui de Dieu, dans une narration qui risque d'être le plus souvent un traité de théologie ? Avec quels résultats ? Voici quelques repères.

1) L'étant en acte chez Aristote, selon Thomas

Chez Aristote, l'étant en sa signification première et principale, c'est la substance. La substance porte tout, elle est le sujet des accidents, qui sont tous de l'étant par soi et non de l'étant par accident, c'est dire qu'il ne faut pas les négliger. La substance aristotélicienne joue au plan de l'étant le même rôle que le sujet d'une phrase : elle est ce dont tout se prédique, ce à quoi tout se rapporte, ce par quoi tout s'explique. Si la forme et la matière sont les deux principes internes de la substance, la forme l'est davantage que la matière, car la forme est l'essence même de cet étant, elle est l'acte par lequel cet étant est de telle nature. La forme joue dans la substance et pour la matière le rôle de l'acte. C'est tout, et pour Aristote cela suffit.

Chez Thomas, rien ne change de ce dispositif. Au plan substantiel, tout est dit. Sauf que chez lui la substance ne dit pas tout. Elle n'exprime que ce qu'elle peut, à savoir la constitution des étants. Elle ne dit rien de leur origine, et pour cause, puisque chez Aristote il n'y a rien d'autre à considérer que les substances et leurs interactions, fussent-elles avec leurs générations successives. Les substances sont là, et rien d'autre. Il y a un Dieu au terme de la métaphysique, mais il ne connaît pas le monde et donc ne l'a pas créé. Lorsque Thomas déclare dans la *Somme contre les Gentils* (II, 37, §2) qu'il n'appartient pas au physicien de considérer l'origine du monde, mais seulement au métaphysicien (en souvenir probable d'Averroès et non d'Aristote), il en dit tout de même trop. Aucun métaphysicien païen non informé du christianisme ne s'est jamais enquis de l'origine du monde, plus précisément d'un Dieu créateur, c'est-à-dire donateur d'être. La question de la donation de l'être ne se pose pas, pas plus chez Aristote que chez les autres.

Il y dit aussi que « presque tout le cours de la philosophie est ordonné à la connaissance de Dieu ; c'est pourquoi la métaphysique, qui a pour objet les choses divines, reste, de toutes les parties de la philosophie, la dernière à apprendre » (SCG I, 4, §2, GF, p. 147).

2) L'être pris depuis Dieu

Thomas d'Aquin n'est certes pas l'inventeur d'une théologie de la création mais, pour plagier ce grand philosophe contemporain que fut Steve Jobs à propos des produits de la marque Apple dont il fut le fondateur : « nous ne serons ni les premiers, ni les seuls, mais nous serons les meilleurs ». Thomas est un peu le fondateur d'Apple de son époque : ni le premier, ni le seul, mais le meilleur.

Il s'agit, depuis la philosophie juive et chrétienne de rendre compte de deux réalités considérables : le Dieu unique, et le fait de la création et de la providence divines. Ce sont les deux matrices de la nouveauté thomasienne de l'être.

C'est au sujet de l'essence divine que Thomas demande si son être est identique à cette essence. Pour cela, dans la *Somme de théologie* (Première partie, qu. 3, a. 4), il exclut de l'essence divine tout sorte de composition, dont celle, bien sûr, d'essence et d'être. Puis il envisage la participation des étants à Dieu, avec les jeux de causalités que la participation requiert. Du côté de Dieu, l'être est identique à l'essence, les deux sont donc des perfections actuelles au maximum possible. Surtout, en Dieu surtout, ce qu'il est (et qui nous demeure complètement inconnu) et ce par quoi il est, son être, sont identiques. L'être de Dieu est identique à son essence. En revanche, dès que l'on quitte Dieu pour descendre vers les créatures, à commencer par les anges, l'identité se fractionne en composition, composition d'acte et de puissance que son leur être et leur essence. Dans les réalités naturelles, la composition d'acte et de puissance devient double (*SCG*, 54, §8). Il y a une première composition d'acte et de puissance, leur forme et leur être ; les anges n'ont que celle-là. Les réalités naturelles en ont deux, une celle de la substance constituée de matière et de forme, puis une seconde, la substance constituée et de son être ; autrement dit, la forme substantielle est acte, mais au seul plan de la substantialité ; par rapport à son être, elle est encore en puissance, forme et matières incluses.

Il y a donc, dans les créatures naturelles, deux états de la puissance, comme il y a deux états de l'acte. En conséquence, l'être devient chez Thomas ce par quoi quelque chose est, ou ce par quoi une substance est : « *Ipsum esse est quo substantia est* »[1].

Il n'est pas, contrairement à la tradition arabe de Farabi puis d'Averroès, un complément de l'essence elle-même, un accident, une modalité, ce qu'il sera quasiment à nouveau dans toute l'histoire de la métaphysique médiévale, moderne et contemporaine. Être ne sera plus que l'existence, c'est-à-dire un fait, le fait d'exister plutôt que de ne pas exister. Il sera, comme c'est le cas dans la tradition arabe d'avant Thomas, un complément d'essence, une concrétisation, une incarnation, comme à la fin d'un exposé abstrait un conférencier consent à donner un exemple pour illustrer son propos. Mais ce conférencier sait très bien que son propos est déjà intégral dans la théorie ; l'exemple concret n'ajoute rien, sinon pédagogiquement. Il est un cas particulier d'une loi générale qui a d'abord été établie. Au mieux, il est un acte second. De ce point de vue, l'être qui n'est plus que l'existence n'ajoute rien à l'intelligibilité de l'essence, puisque c'est l'intelligibilité de l'essence qui importe, et elle seule. C'est une modalisation, par mode de surcroît.

Chez Thomas d'Aquin, c'est l'inverse. L'être ne vient pas après l'essence, mais avant l'étant. Il est ce par quoi une chose est, ce par quoi une substance est. Il est une sorte de causalité immanente, il est « ce par quoi », et non un accident du « ce que c'est ». Il est l'acte premier qui précède l'essence et la substance même. À quoi il faut ajouter que la recherche parfois inquiète de l'expression « acte d'être » chez Thomas d'Aquin, qui est rare, une quinzaine d'emplois dans toutes ces œuvres et c'est tout, ne doit pas effrayer. Il n'est pas impossible, mais c'est une hypothèse, que Thomas, au milieu de sa carrière, alors qu'il découvre de plus en plus l'importance de la cause efficiente divine pour penser la création, et donc l'importance de être comme un acte (*SCG* I, 22 et 38), éprouve moins le besoin de parler d'acte d'être, puisque c'est une sorte de répétition, une redondance, un acte d'acte. Il y a donc une quinzaine d'emplois de l'expression acte d'être, mais il y en a des quantités du verbe être, tout court. Être suffit.

3) L'être, l'infinitif d'une action

[1] Ia, qu. 50, a. 2, ad 3[m].

Surtout, être est un verbe, c'est un infinitif. Il est d'ailleurs inutile de parler de lui en latin, laissant penser qu'il s'agit d'une sorte de formule magique intraduisible, alors qu'il s'agit du verbe être ordinaire, de l'infinitif. Ce qui n'est pas ordinaire, c'est ce que tout infinitif implique : une action.

Chez Aristote, le verbe désigne le temps ; chez Thomas, qui commente Aristote sur ce point dans le *Peri Ermenias* se range à cet avis, mais il ajoute surtout le fait que le verbe désigne surtout l'action. C'est d'ailleurs vrai, au plan grammatical dans une phrase, le verbe porte l'action du sujet, désigne son type d'action, le spécifie, le colore. Si être, comme sa forme grammaticale l'indique, est un infinitif, cela signifie que pour Thomas être relève de l'action. Être est une action, pas seulement un être premier mais aussi le prolongement de cet acte premier. Être c'est agir, c'est perdurer dans ce qu'on a reçu. L'acte d'être propre à chaque créature est le résultat possédé par chacune d'elles de l'acte créateur divin. On dit que des parents donnent l'être à leurs enfants. La création est un acte libre gratuit et donateur de Dieu qui fait être des choses qui ne seraient jamais sans lui. Il donne l'être, il donne d'être. Une fois reçu ce don, la créature se met en route et opère selon l'être qu'elle a reçu. Le moteur a été donné, il se met à tourner. Nous rejoignons l'infinitif du mot, être est en quelque sorte instaurer dans la durée cet étant qui a reçu l'être. Il a été créé, il continue d'être. Être est donc un agir vers une fin qui est sa perfection. Gilson, à défaut de mieux, parle plusieurs fois d'une énergie qui se continue, qui perdure.

Il ne faut donc pas mélanger l'acte d'être de chaque étant avec celui d'un autre, ni a fortiori avec un concept abstait d'acte d'être, devenu comme une essence sans forme, et comme un principe sans causalité exercée. Chaque étant a son acte d'être qui lui est propre, qui n'est pas celui d'un autre, dit Thomas plusieurs fois. Chacun a reçu son être, puisque son être et ce par quoi il est cette substance. Comme on dit, chacun est unique.

Il ne faut surtout pas confondre cet acte d'être propre à chaque étant avec l'acte d'être divin, qui est acte pur, commencer, acte pur, parfait, qui s'identifie à l'essence divine. Non, notre acte d'être n'est pas une sorte d'échantillon de l'acte pur qu'est Dieu, une partie, due au rétrécissement de l'essence divine en une essence créée. Ce serait une forme de monisme, ni plus ni moins. En conséquence, nous sommes obligés de commencer l'examen par Dieu, sa simplicité, l'identité en lui de l'être et de l'essence, mais pour tout de suite se fragmenter, et

considérer qu'en nous l'être n'est pas identique à notre substance, qu'il n'est pas identique à notre essence, et que les deux sont reçus, mais pas sous le même rapport.

Y a-t-il quelque chose à dire sur notre acte d'être ? En un sens non, car il n'a rien intelligible, toute l'intelligibilité se trouve du côté de notre essence. Notre acte d'être n'est pas un complément d'essence, donc il n'est pas un complément d'intelligibilité, il n'ajoute rien à ce qu'énonce notre forme substantielle. Il est l'acte par lequel notre forme substantielle est. C'est tout différent. Cet acte, il faut le poser, l'énoncer, désigner son rôle qu'on peut appeler causal (au sens limité, immanent, de tout à l'heure), mais une fois que c'est fait, il n'y a plus rien à en dire.

4) Conséquences pour la métaphysique en regard de la théologie

La métaphysique comme domaine philosophique ne saurait donc avoir l'être, ou acte d'être, pour sujet principal, elle s'occupe des étants, lesquels sont selon un acte d'être. Mais ce que nous pouvons étudier, ce sont les étants, s'ils sont sensibles ils sont à notre portée, ils sont atteignables par notre intellect. Ils sont reçus par lui selon la première opération, l'abstraction, alors que l'acte d'être, lui, est l'objet d'une énonciation, donc de la deuxième opération. La deuxième opération énonce la vérité, elle dit l'acte d'être comme son fondement, immanent à chaque étant, mais n'en offre aucune description au-delà de la simple application des mots que l'on emploie et des phrases que l'on prononce. Comme dit Thomas, la métaphysique n'est pass une science abstractive, seules la physique et la mathématique le sont (*De Trinitate*, 6, 1).

La métaphysique a donc pour sujet l'étant commun, l'étant en général, et aussi celui qui est au principe externe du monde de l'étant commun, à savoir Dieu. Ce principe, dit Thomas, est à l'extérieur de la métaphysique comme sujet, mais il appartient néanmoins à la métaphysique, comme cause transcendante et externe de son sujet.

Dieu a donc un statut ambivalent par rapport à la métaphysique. Il est à la fois dehors et dedans : en dehors du sujet, c'est-à-dire de ce dont elle s'occupe, mais il reste compris dans la métaphysique comme science, puisque toute science s'occupe, dit Thomas dans le prologue de son *Commentaire de la Métaphysique*, de son sujet et des causes de son sujet.

On se venge alors en s'appuyant sur la théologie, et en disant que tout part de l'être divin, pour expliquer le statut composé, diffracté des étant créés, et rien n'est plus vrai.

Sous ce rapport toutefois, l'étude de l'acte d'être est une conséquence des mises en place de la théologie, si du moins vous acceptez aussi que le traité de la simplicité divine chez Thomas d'Aquin relève de la théologie, entendez de la théologie chrétienne qui s'appuie sur la foi, la doctrine sacrée. Certes, il y a eu avant Thomas plusieurs essais d'introduction du thème de la simplicité, chez Proclus en tête ; mais s'agissait-il vraiment d'un Dieu, et la simplicité de cette essence-là correspond-t-elle à ce qu'il faut dire du Dieu unique, révélé par la Bible ? Ce n'est pas sûr du tout, et je ne me rangerai pas dans le camp de ceux qui veulent tirer les anciens philosophes du côté du Dieu unique, vérité que la foi chrétienne enseigne. Ils n'ont pas su accéder à l'unique véritable Dieu monothéiste, comme Gilson l'a dit dès 1932 (*L'esprit de la philosophie médiévale*). Il est repris aujourd'hui par Olivier Boulnois (*Le désir de vérité*, 2022). Dans *L 'esprit de la philosophie médiévale* (pages 48-49), Gilson explique que Platon et Aristote se sont approchés d'une certaine forme de la divinité du point de vue philosophique, mais aussi que ni l'un ni l'autre, pas même Aristote, ne sont arrivés jusqu'à un Dieu unique monothéiste. Il fallait pour cela (page 50) attendre Exode 3, 14, « Je suis celui qui est », donc la révélation offerte par Dieu lui-même, dans l'Écriture, de son identité divine unique, et cela en termes d'être. Cette révélation en termes d'être ne s'est pas accentuée du fait du passage par le grec et le latin, mais au contraire, elle s'est plutôt appauvrie de ses résonances bibliques d'assistance de Dieu à son peuple.

Ce terme d'être dit de Dieu ou par Dieu donc doit être pris pour ce qu'il est selon la grande tradition chrétienne, latine et grecque. Il s'agit pour elle de la révélation de l'essence divine. Chez Thomas, il ne s'agira plus simplement de l'essence divine, mais de son acte d'être, être pur, être parfait, et le seul pour lequel son essence qui est identique à l'être ne soit pas une limite.

Faut-il dire avec Étienne Gilson que Thomas trouve dans la Bible, dans Exode 3, 14, le fondement de sa doctrine de l'acte d'être ? On peut penser au contraire, avec Fernand Van Steenberghen, que tout ce que Thomas lit de l'acte d'être dans la révélation du Buisson ardent d'Exode 3, 14 est le fait de Thomas lui-même et non pas du texte biblique. L'acte d'être du Dieu de l'Exode est davantage celui que Thomas y établit. Dans le buisson, Thomas voit le Dieu de tous, mais l'être selon lui-même, Thomas.

Certes, Boèce et Avicenne ont parlé aussi d'une certaine distinction de l'être de l'essence, ou bien à propos de Dieu, ou bien en général, et Thomas en tire profit. Il n'en reste pas moins que, chez eux, même l'être relève de l'essence. Thomas les lit et voit chez eux la distinction des mots entre être et essence, et il interprète cette distinction dans le sens qui est désormais le sien. L'être qu'il trouve chez eux n'a pas la signification qu'ils lui donnent, à savoir celui d'un acte qui se meut vers sa fin et sa perfection, mais plutôt celui de la tradition platonicienne qui le précède, et c'est toujours l'essence. Il y a quelque chose de spécifique chez Thomas.

5) L'Être même subsistant

L'Être même subsistant, nom conféré à Dieu par Thomas et par lui seul, relève-t-il de la métaphysique ?

Les trois mots qui le composent le laissent penser, mais : 1) Thomas n'emploie cette expression qu'en contexte théologique, ou presque ; 2) Ce syntagme est peut-être d'abord pour Thomas le moyen de concilier néoplatonisme (l'être même) et Aristote (subsistant), ce qui plaide pour une résolution philosophique ; 3) Cependant, il s'agit plutôt d'une option théologique : contre Denys peut-être, tenir ensemble l'être même (en fait, l'essence chez ce dernier) et la substance, de telle sorte que la substance ne soit pas dépassée par un « au-delà de l'essence » ; il s'agit pour Thomas de sauver les Conciles et le Credo contre un au-delà de l'unique substance trinitaire. 4) En conséquence, l'Être même subsistant thomasien n'est pas un point d'arrivée de sa métaphysique (il nous faut renoncer à l'y trouver exprimé ainsi), mais plutôt un point de départ de sa théologie, malgré les apparences de l'expression.

Dira-t-on qu'il s'agit avec lui d'un exemple éminent de la métaphysique non pas antécédente à la théologie, mais en dépendance d'elle ? C'est aller dans le sens de Gilson et, à notre avis de Thomas lui-même.

Conclusion

Retour à la question initiale : maintenant que nous sommes munis de la situation de l'être ou acte d'être chez Thomas d'Aquin, à savoir d'une notion qui a d'abord été examinée en Dieu, et ensuite appliquée par participation aux créatures, selon leurs deux situations distinctes,

sommes-nous habilités à revenir à une distribution des matières ? Bien sûr, la perception de l'être comme Thomas l'entend est issue d'une confrontation avec l'essence de Dieu et avec la ressemblance des étants à l'être de Dieu, mais aussi leur dissemblance ; mais, une fois qu'on le sait, est-on légitimé à refaire le chemin, bien sûr théologiquement, mais aussi philosophiquement ?

Peut-on par exemple construire un traité de métaphysique à même de s'appuyer *grosso modo* sur la *Métaphysique* d'Aristote, en partant des êtres qui sont inscrits dans le sensible, et en s'élevant petit à petit des substances à Dieu comme acte pur, puis, grâce à cet acte pur, se saisir du Dieu de Thomas qui est acte pur mais au sens plus riche que Thomas lui donne, puisque nous sommes arrivés au niveau de Dieu lui-même, et se saisir de l'acte d'être, pour le redistribuer dans la métaphysique elle-même ? Maintenant que nous sommes informés de l'importance de cette notion – je n'ai pas dit un concept, car l'être chez Thomas n'est pas un concept, il n'est pas une essence puisqu'il est un acte –, maintenant que nous sommes informés de son importance, nous pouvons le travailler sans problème.

C'est ce qui semble, mais il y a lieu de s'interroger à ce sujet.

Une première façon touche au fait que jamais Thomas ne refait le chemin de la philosophie à partir de l'acte d'être pour en étendre les applications, les effets, la capacité de compréhension des choses. La seconde façon touche à notre droit supposé de reconstruire une métaphysique au-delà de Thomas, qui prétend s'appuyer sur lui, mais qui va par hypothèse beaucoup plus loin. C'est le désir secret ou affiché de tout thomiste. Au fond, la métaphysique, après quelques années passées en sa compagnie, lui apparaît comme une discipline qui n'est pas inépuisable, et le métaphysicien souhaite aller plus loin pour élargir le cercle. Il y est poussé, bien sûr, par des questions plus contemporaines, mais aussi au nom de ce qu'il croit être la fécondité de Thomas pour aujourd'hui, son actualisation. Pour autant qu'il ait accepté l'importance de l'acte d'être – et ce n'est pas le cas de tout sympathisant thomiste, y compris aujourd'hui –, la tentation est de faire de l'acte d'être une sorte de principe d'explication de tout, comme un soleil qui irradie toutes choses, à la place de l'essence, ce concept d'étant qui a perdu la première place.

Là-dessus, deux remarques : la première remarque, et la plus étonnante, et que Thomas n'appelle jamais l'être un principe. Il fait usage du terme de principe plus de 15000 fois dans l'ensemble de son corpus, mais ne dit jamais que l'être est un principe, ou plutôt il le dit une seule fois au début de son *Commentaire des Sentences*, pour ne plus jamais le reprendre[2]. Quelle

[2] Scriptum super libros Sententiarum I, d. 8, qu. 4, ad 2[m] : « Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum ».

en est la raison ? Pour Thomas, l'être n'est pas un principe mais un acte. Tout substance naturelle est composée de deux principes, la forme et la matière. Si l'être est aussi un principe, il est un troisième constituant de la forme substantielle, ce que justement l'acte d'être chez Thomas n'est pas. Ce serait un contresens.

La seconde raison est que dans l'idée de principe, il y a l'idée du point de départ d'un domaine d'explication. Or l'acte d'être n'est pas un point de départ d'autres choses. Chaque étant a son acte d'être, il est substance en vertu de son acte d'être. Son acte d'être lui appartient à lui seul. Il n'existe pas une sorte de syndicat de tous les actes d'être qui permettrait d'en parler en général. Et l'acte d'être ne revient pas à parler de l'acte pur de Dieu. Il faut distinguer l'acte d'être de chacun et l'acte pur de Dieu. Si l'on part de Dieu comme acte pur pour parler de toutes choses, nous sommes en théologie et non pas en philosophie. En outre, faut-il partir de Dieu comme acte d'être pour parler de tout en théologie ? Oui et non. Dieu est unique, il est revêtu de toutes les perfections qui en lui sont une seule et même chose, mais il n'y a pas chez lui que le couple être et essence qui importe. En outre, Dieu est trinité, il s'est révélé, il s'est incarné, il y a donc beaucoup d'autres choses à dire qui ne peuvent pas se déduire de l'acte pur de Dieu. Ce serait une rhétorique maladroite que de prétendre tout déduire de l'acte d'être de Dieu, d'autant que les choses ne sortent de Dieu que par son plan providentiel, c'est-à-dire sa volonté libre de créer, de sauver et de gouverner. À partir de l'être, on ne peut rien dire, en tout cas rien dire de tout cela, sauf si l'on n'en est informé à un autre titre. La liberté ne se déduit jamais.

Le métaphysicien est donc contraint à une certaine modestie, pour ne pas dire à accepter des limitations dans son domaine. C'est lui qui s'occupe de l'acte d'être, et finalement quasiment personne d'autre que lui, même le théologien s'en soucie à moitié. C'est le métaphysicien qui s'en soucie le plus, et pourtant ce n'est pas lui qui a le droit d'en parler le plus. C'est une apparence de paradoxe, comme la conséquence du fait que la métaphysique selon Thomas est informée de la foi et d'un certain nombre de notions théologiques. Elle en bénéficie, elle grandit, mais si nous cherchons à isoler à nouveau la métaphysique comme une science complète, nous sommes obligés de la rétrécir.

En effet, il est impossible de partir philosophiquement de l'acte d'être, il est à peine possible d'y parvenir. Ce serait avoir fait le détour par le Dieu de la théologie qui nous informe de la non-composition de l'être et de l'essence en Dieu pour être métaphysique. Il faut alors au philosophe accepter d'être passé par la théologie, ce qu'il n'aime pas, au moins en théorie. De même, un métaphysicien peut-il développer un traité de la création, des anges, de la providence ? Beaucoup l'ont fait, mais pour y parvenir ils se sont éloignés de Thomas. Thomas le dit au moins deux fois dans son œuvre : la connaissance de la toute-puissance de Dieu, de sa

providence, et du culte rendu au Dieu unique, nous est donnée uniquement par la foi, les philosophes n'ont pas pu y parvenir. Le métaphysicien qui parlerait de manière trop développée de la création, de la providence, et peut-être aussi de la vertu dite naturelle de religion, ne serait plus un métaphysicien, malgré les apparences, il deviendrait théologien, ce qu'en théorie il ne veut pas.

De deux choses l'une : ou bien il reste dans le déni, pour continuer à apparaître comme un simple philosophe, ou bien il assume son aller et retour, et reconnaît que sa légitimité à parler de ces choses s'inspire de la théologie, quoique sans la laïciser. Mais pour nombre de thomistes, c'est un sacrifice qui n'est pas mince. Et pour d'autres thomistes, peut-être presque pour tous, limiter ainsi la métaphysique risque de ne pas la rendre assez intéressante, au moment où l'on aborde les questions les plus décisives. Une fois qu'on a parlé de la substance, de ses accidents, et de toutes les modalités qui l'affectent, l'un et le multiple, l'acte et la puissance, la forme et la matière, on a presque tout dit de la métaphysique, pour un métaphysicien, ce domaine apparemment très large est en fait étroit. À moins bien sûr d'appeler métaphysique un champ abusivement étendu qu'il vaut mieux nommer philosophie générale.

Bref, le métaphysicien brûle de parler d'autres choses, il brûle de parler des perfections de Dieu, des causalités propres de la création, de l'articulation entre cause première et causes secondes dans la providence, etc. Mais chez Thomas de ce sont des notions réservées à la doctrine sacrée. Qu'il faille pour les traiter une armature philosophique, cela va sans dire. Mais qu'il soit possible de traiter ces notions en tant que philosophe, si l'on est fidèle à Thomas d'Aquin, n'est pas légitime. Une telle impossibilité n'est pas seulement de fidélité historique à ce que Thomas a fait, voulu faire, ou voulu ne pas faire. Elle touche à des questions de méthode extrêmement importantes : peut-on par exemple produire de la métaphysique en soi à partir de la métaphysique de Thomas, sachant que tout ce qui sera affirmé, de manière plus élargie ou plus neutre, sera en fait une récupération de Thomas lui-même, ou un vague souvenir de ce qu'il en aura dit ?

Ce qui est alors intéressant est de voir dans cette métaphysique, devenue libre de toute référence, ce que l'auteur contemporain y ajoute. En général, ce sont ses lectures, sa réflexion personnelle, la synthèse de tout ce qu'il a appris, et ce sont peut-être moins souvent des nouveautés qu'une synthèse contemporaine au contour, devenu flouté, de l'état de sa mémoire, quand ce n'est pas tout simplement un mélange néoscolastique d'auteurs postérieurs à Thomas, que l'on croit imprudemment cohérents avec sa doctrine.

Quoi qu'il en soit, ce que notre métaphysicien contemporain a ajouté à Thomas d'Aquin en prétendant que ce supplément vient de Thomas Louis lui-même, ou qu'il est fidèle à Thomas,

peut-il légitimement s'en réclamer ? Il n'est que trop facile de prendre Thomas pour un principe que l'on peut prolonger, c'est le discours théorique, pour lui en fait dire non pas davantage que lui, mais son contraire ? Si l'on veut dire le contraire de Thomas, ou autre chose que lui, pourquoi se réclamer encore de Thomas ? Il y a là une contradiction qu'il faut lever, aujourd'hui comme hier, pour la crédibilité de notre emploi de Thomas, et pour la fécondité du thomisme contemporain. Sinon nous tomberons sous les coups d'observateurs sceptiques qui verront nos manœuvres, universitaires ou philosophes incroyants de manière plus générale. Ils verront que ce qui chez nous se présente comme une métaphysique philosophique est en fait une imitation de la théologie. Ils diront qu'ils ne sont pas dupes, ils auront raison. Aujourd'hui, un philosophe athée qui dit faire de la métaphysique ne parle plus de Dieu, ni de la création, ni de la providence, ni du culte rendu à Dieu, puisque Dieu n'existe pas. Comme dit le médiéviste allemand Kurt Flasch (*Pourquoi je ne suis pas chrétien*), les voies thomasiennes de l'existence de Dieu ne peuvent pas être rationnelles et nécessitantes, « puisque Dieu n'existe pas ».

Que faire alors ? C'est peut-être l'objet de notre débat.